ÉTUDES TRADITIONNELLES

44e Année — Février 1939 — N° 230

# RÉALISATION ASCENDANTE ET DESCENDANTE [1]

*(Suite.)*

Tandis que l'être qui demeure dans le non-manifesté a accompli la réalisation uniquement « pour soi-même », celui qui « redescend » ensuite, au sens que nous avons précisé précédemment, a dès lors, par rapport à la manifestation, un rôle qu'exprime le symbolisme du « rayonnement » solaire par lequel toutes choses sont illuminées. Dans le premier cas, comme nous l'avons déjà dit, *Atmâ* « brille » sans « rayonner » ; mais il faut cependant dissiper ici encore une équivoque : on parle trop fréquemment, à cet égard, d'une réalisation « égoïste », ce qui est un véritable non-sens, puisqu'il n'y a plus d'*ego*, c'est-à-dire d'individualité, les limitations qui constituent celle-ci comme telle ayant été nécessairement abolies, et de façon définitive, pour que l'être puisse « s'établir » dans le non-manifesté. Une telle méprise implique évidemment une confusion grossière entre le « Soi » et le « moi » ; nous avons dit que cet être a réalisé « pour soi-même », et non pas « pour lui-même », et c'est là, non pas une simple question de langage, mais une distinction tout à fait essentielle quant au fond même de ce dont il s'agit. Cette remarque faite, il n'en reste pas moins, entre les deux cas, une diffé-

1. Voir *Etudes Traditionnelles*, janvier 1939.

rence dont la véritable portée peut être mieux comprise en se référant à la façon dont diverses traditions envisagent les états qui y correspondent, car, même si la réalisation « descendante », en tant que phase du processus initiatique, n'est généralement indiquée que d'une façon plus ou moins enveloppée, on peut cependant trouver facilement des exemples qui la supposent très nettement et sans aucun doute possible.

Pour prendre tout d'abord l'exemple qui est peut-être le plus connu, sinon le mieux compris habituellement, la différence dont il s'agit est, en somme, celle qui existe entre le *Pratyêka-Buddha* et le *Bodhisattwa* (1) ; et il est particulièrement important, à cet égard, de remarquer que la voie qui a pour terme le premier de ces deux états est désignée comme une « petite voie » ou, si l'on veut, une « moindre voie » (*hîna-yâna*), ce qui implique qu'elle n'est pas exempte d'un certain caractère restrictif, tandis que c'est celle qui conduit au second qui est considérée comme étant véritablement la « grande voie » (*mahâ-yâna*), donc celle qui est complète et parfaite sous tous les rapports. Ceci permet de répondre à l'objection qui pourrait être tirée du fait que, d'une façon générale, l'état de *Buddha* est regardé comme supérieur à celui de *Bodhisattwa* ; dans le cas du *Pratyêka-Buddha*, cette supériorité ne peut être qu'apparente, et elle est due surtout au caractère d' « impassibilité » que, apparemment aussi, n'a pas le *Bodhisattwa* ; nous disons apparemment, parce qu'il faut distinguer en cela entre la « réalité » de l'être et le rôle qu'il a à jouer par rapport au monde manifesté, ou, en d'autres termes, entre ce qu'il est en soi et ce qu'il paraît être pour les êtres ordinaires ; nous retrouverons d'ailleurs la même distinction à faire dans des cas appartenant à d'autres traditions. Il est vrai que, exotériquement, le *Bodhisattwa* est représenté comme ayant encore une dernière étape

1. Le cas du *Pratyêka-Buddha* est un de ceux auxquels les interprètes occidentaux appliquent le plus volontiers ce terme d' « égoïsme » dont nous venons de signaler l'absurdité.



à franchir pour atteindre l'état de *Buddha* parfait ; mais, si nous disons exotériquement, c'est que, précisément, cela correspond à la façon dont les choses apparaissent quand elles sont envisagées de l'extérieur ; et il faut qu'il en soit ainsi pour que le *Bodhisattwa* puisse remplir sa fonction, en tant que celle-ci est de montrer la voie aux autres êtres : il est « celui qui est allé ainsi » (*tathâ-gata*), et ainsi doivent aller ceux qui peuvent parvenir comme lui au but suprême ; il faut donc que l'existence même dans laquelle il accomplit sa « mission », pour être véritablement « exemplaire », se présente en quelque sorte comme une récapitulation de la voie. Quant à prétendre qu'il s'agit là réellement d'un état encore imparfait ou d'un moindre degré de réalisation, cela équivaut à perdre entièrement de vue le côté « transcendant » de l'être du *Bodhisattwa*, ce qui est peut-être conforme à certaine interprétations « rationnelles » courantes, mais rend parfaitement incompréhensible tout le symbolisme concernant la vie du *Bodhisattwa* et qui lui confère, depuis son début même, un caractère proprement « avatârique », c'est-à-dire la montre effectivement comme une « descente » (c'est le sens propre du mot *avatâra*) par laquelle un principe, ou un être qui représente celui-ci parce qu'il lui est identifié, est manifesté dans le monde extérieur, ce qui, évidemment, ne saurait en aucune façon altérer l'immutabilité du principe comme tel (1).

Dans la tradition islamique, ce que nous venons de dire a son équivalent dans une très large mesure, et en tenant compte de la différence des points de vue qui sont naturelle-

1. On pourrait encore dire qu'un tel être, chargé de toutes les influences spirituelles inhérentes à son état transcendant, devient le « véhicule » par lequel ces influences sont dirigées vers notre monde ; cette « descente » des influences spirituelles est indiquée assez explicitement par le nom d'*Avalokitêshwara*, et elle est aussi une des significations principales et « bénéfiques » du triangle inversé. — Ajoutons que c'est précisément avec cette signification que le triangle inversé est pris comme symbole des plus hauts grades de la Maçonnerie écossaise ; dans celle-ci, d'ailleurs, le 30e degré étant regardé comme *nec plus ultra*, doit logiquement marquer par là même le terme de la « montée », de sorte que les degrés suivants ne peuvent plus se référer proprement qu'à une « redescente », par laquelle sont apportées à toute l'organisation initiatique les influences destinées à la « vivifier » : et les couleurs correspondantes qui sont respectivement le noir et le blanc, sont encore très significatives sous le même rapport.

ment propres à chacune des diverses formes traditionnelles : cet équivalent se trouve dans la distinction qui est faite entre le cas du *walî* et celui du *nabî*. Un être peut n'être *walî* que « pour soi », s'il est permis de s'exprimer ainsi, sans en manifester quoi que ce soit à l'extérieur ; au contraire, un *nabî* n'est tel que parce qu'il a une fonction à remplir à l'égard des autres êtres ; et, à plus forte raison, la même chose est vraie du *rasûl*, qui est aussi *nabî*, mais dont la fonction revêt un caractère d'universalité, tandis que celle du simple *nabî* peut être plus ou moins limitée quant à son étendue et quant à son but propre (1). Il pourrait même sembler qu'il ne doive pas y avoir ici l'ambiguïté apparente que nous avons vue tout à l'heure à propos du *Bodhisattwa*, puisque la supériorité du *nabî* par rapport au *walî* est généralement admise et même regardée comme évidente ; et pourtant il a été parfois soutenu aussi que la « station » (*maqâm*) du *walî* est, en elle-même, plus élevée que celle du *nabî*, parce qu'elle implique essentiellement un état de « proximité » divine, tandis que le *nabî*, par sa fonction même, est nécessairement tourné vers la création ; mais, là encore, c'est ne voir qu'une des deux faces de la réalité, la face extérieure, et ne pas comprendre qu'elle représente un aspect qui s'ajoute à l'autre sans aucunement le détruire ni même l'affecter véritablement (2). En effet, la condition du *nabî* implique tout d'abord en elle-même celle du *walî*, mais elle est en même temps quelque chose de plus ; il y a donc dans le cas du *walî*, une sorte de « manque » sous un certain rapport, non pas quant à sa nature intime,

1. Le *rasûl* manifeste l'attribut divin d'*Er-Rahmân* dans tous les mondes (*rahmatan lil-âlamîn*, et non pas seulement dans un certain domaine particulier. — On peut remarquer que, par ailleurs, la désignation du *Bodhisattwa* comme « Seigneur de compassion » se rapporte aussi à un rôle similaire, la « compassion » étendue à tous les êtres n'étant au fond qu'une autre expression de l'attribut de *rahmah*.

2. Nous renverrons ici à ce qui a été dit sur la notion du *barzakh*, et qui permet de comprendre sans peine comment doivent être entendues ces deux faces de la réalité : la face intérieure est tournée vers *El-Haqq*, et la face extérieure vers *el-Khalq* ; et l'être dont la fonction est de la nature du *barzakh* doit nécessairement unir en lui ces deux aspects, établissant ainsi un « pont » ou un « canal » par lequel les influences divines se communiquent à la création.



mais quant à ce qu'on pourrait appeler son degré d'universalisation, « manque » qui correspond à ce que nous avons dit de l'être qui s'arrête au stade du non-manifesté sans « redescendre » vers la manifestation ; et l'universalité atteint sa plénitude effective dans le *rasûl*, qui ainsi est véritablement et totalement l' « Homme universel ».

On voit nettement, dans des cas tels que ceux que nous venons de citer, que l'être qui « redescend » a, vis-à-vis de la manifestation, une fonction dont le caractère en quelque sorte exceptionnel montre bien qu'il ne s'y retrouve nullement dans une condition comparable à celle des êtres ordinaires ; aussi ces cas sont-ils ceux d'êtres qu'on peut dire « missionnés » au vrai sens de ce mot. En un certain sens, on peut dire aussi que tout être manifesté a sa « mission », si l'on entend simplement par là qu'il doit occuper sa place propre dans le monde et qu'il est ainsi un élément nécessaire de l'ensemble dont il fait partie ; mais il va de soi que ce n'est pas de cette façon que nous l'entendons ici, et qu'il s'agit d'une « mission » d'une tout autre portée, procédant directement d'un ordre transcendant et principiel et exprimant dans le monde manifesté quelque chose de cet ordre même. Comme la « redescente » présuppose la « montée » préalable, une telle « mission » présuppose nécessairement la parfaite réalisation intérieure ; il n'est pas inutile d'y insister, surtout à une époque où tant de gens s'imaginent trop facilement avoir des « missions » plus ou moins extraordinaires, qui, faute de cette condition essentielle, ne peuvent être que de pures illusions.

*(A suivre.)*

RENÉ GUÉNON.

# L'ARBRE DU MONDE

Nous avons déjà parlé, en diverses occasions, de l' « Arbre du Monde » et de son symbolisme « axial » (1) ; sans revenir ici sur ce que nous en avons dit alors, nous y ajouterons quelques remarques portant sur certains points plus particuliers de ce symbolisme, et notamment sur les cas où l'arbre apparaît comme inversé, c'est-à-dire comme ayant les racines en haut et les branches en bas, question à laquelle M. Ananda K. Coomaraswamy a consacré une étude spéciale que nous avons signalée dernièrement (2). Il est facile de comprendre que, s'il en est ainsi, c'est, avant tout, parce que la racine représente le principe, tandis que les branches représentent le déploiement de la manifestation ; mais, à cette explication générale, il y a lieu d'ajouter certaines considérations d'un caractère plus complexe, reposant d'ailleurs toujours sur l'application du « sens inverse » de l'analogie, auquel cette position renversée de l'arbre se réfère manifestement. A cet égard, nous avons indiqué, à la fin de notre précédent article, que c'est précisément sur le symbole proprement dit de l'analogie, c'est-à-dire sur la figure des six rayons dont les extrémités sont groupées en deux ternaires inverses l'un de l'autre, que se construit le schéma de l'arbre à trois branches et trois racines, schéma qui peut d'ailleurs être envisagé dans les deux sens opposés, ce qui montre que les deux positions correspondantes de l'arbre doivent se rapporter à deux points de vue différents et complémentaires, suivant qu'on le re-

1. Voir notamment *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX et XXV.

2. Dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (note de la p. 68), nous avons cité les textes de la *Katha Upanishad*, VI, 1, et de la *Bhagavad-Gitâ*, XV, 1, où l'arbre est présenté sous cet aspect ; M. Coomaraswamy en cite en outre plusieurs autres qui ne sont pas moins explicites, notamment *Rig-Vêda*, I, 24, 7 et *Maitri Upanishad*, VI, 4.



garde en quelque sorte de bas en haut ou de haut en bas, c'est-à-dire, en somme, suivant qu'on se place au point de vue de la manifestation ou à celui du principe (1).

A l'appui de cette considération, M. Coomaraswamy cite les deux arbres inversés décrits par Dante (2) comme étant proches du sommet de la « montagne », donc immédiatement au-dessous du plan où est situé le Paradis terrestre, tandis que, lorsque celui-ci est atteint, les arbres apparaissent redressés dans leur position normale ; et ainsi ces arbres, qui semblent bien n'être en réalité que des aspects différents de l' « Arbre » unique, « sont inversés seulement au-dessous du point où a lieu la rectification et la régénération de l'homme ». Il importe de remarquer que, quoique le Paradis terrestre soit encore effectivement une partie du « cosmos », sa position est virtuellement « supra-cosmique » ; on pourrait dire qu'il représente le « sommet de l'être contingent » (*bhavâgra*), de sorte que son plan s'identifie avec la « surface des Eaux ». Avec celle-ci, qui doit être considérée essentiellement comme un « plan de réflexion », nous sommes ramenés au symbolisme de l'image inversée par reflet, dont nous avons parlé à propos de l'analogie : « ce qui est en haut », ou au-dessus de la « surface des Eaux », c'est-à-dire le domaine principiel ou « supra-cosmique », se reflète en sens inverse dans « ce qui est en bas », ou au-dessous de cette même surface, c'est-à-dire dans le domaine « cosmique » ; en d'autres termes, tout ce qui est au-dessus du « plan de réflexion » est droit, et tout ce qui est au-dessous est inversé. Donc, si l'on suppose que l'arbre s'élève au-dessus des Eaux, ce que nous voyons tant que nous

1. Nous avons fait remarquer ailleurs que l'arbre ternaire peut être considéré comme synthétisant en lui l'unité et la dualité qui, dans le symbolisme biblique, sont représentés respectivement par l' « Arbre de Vie » et l' « Arbre de la Science » : la forme ternaire se trouve notamment dans les trois « colonnes » de l' « arbre séphirothique » de la Kabbale, et il va de soi que c'est la « colonne du milieu » qui alors est proprement « axiale » (voir *Le Symbolisme de la Croix*, p. 88) ; pour ramener cette forme à celle du schéma que nous venons d'indiquer, il faut réunir les extrémités des « colonnes » latérales par deux lignes se croisant sur la « colonne du milieu » au point central, c'est-à-dire en *Tiphereth*, dont le caractère « solaire » justifie d'ailleurs entièrement cette position de centre « rayonnant ».

2. *Purgatorio*, XXII-XXV.

sommes dans le « cosmos » est son image inversée, avec les racines en haut et les branches en bas ; au contraire, si nous nous plaçons nous-mêmes au-dessus des Eaux, nous ne voyons plus cette image, qui maintenant est pour ainsi dire sous nos pieds, mais bien sa source, c'est-à-dire l'arbre réel, qui naturellement se présente à nous dans sa position droite ; l'arbre est toujours le même, mais c'est notre situation par rapport à lui qui a changé, et aussi, par conséquent, le point de vue auquel nous l'envisageons.

Ceci est encore confirmé par le fait que, dans certains textes traditionnels hindous, il est question de deux arbres, l'un « cosmique » et l'autre « supra-cosmique » ; comme ces deux arbres sont naturellement superposés, l'un peut être considéré comme le reflet de l'autre, et, en même temps, leurs troncs sont en continuité, de sorte qu'ils sont comme deux parties d'un tronc unique, ce qui correspond à la doctrine d' « une essence et deux natures » en *Brahma*. Dans la tradition avestique, on en retrouve l'équivalent avec les deux arbres *Haoma*, le blanc et le jaune, l'un céleste (ou plutôt « paradisiaque », puisqu'il croît au sommet de la montagne *Albori*) et l'autre terrestre ; le second apparaît comme un « substitut » du premier pour l'humanité éloignée du « séjour primordial », comme la vision indirecte de l'image est un « substitut » de la vision directe de la réalité. Le *Zohar* parle aussi de deux arbres, l'un supérieur et l'autre inférieur ; et dans quelques figurations, notamment sur un sceau assyrien, on distingue clairement deux arbres superposés.

L'arbre inversé n'est pas seulement un symbole « macrocosmique » comme nous venons de le voir ; il est aussi parfois, et pour les mêmes raisons, un symbole « microscosmique », c'est-à-dire un symbole de l'homme : ainsi, Platon dit que « l'homme est une plante céleste, ce qui signifie qu'il est comme un arbre inversé, dont les racines tendent vers le ciel et les branches en bas vers la terre ». A notre époque, les occultistes ont beaucoup abusé de ce symbolisme, qui n'est plus pour eux qu'une simple comparaison dont le sens pro-



fond leur échappe totalement, et qu'ils interprètent de la façon la plus grossièrement « matérialisée », essayant de la justifier par des considérations anatomiques ou plutôt « morphologiques » d'une extraordinaire puérilité ; c'est là un exemple, entre tant d'autres, de la déformation qu'ils font subir aux notions traditionnelles fragmentaires qu'ils ont cherché, sans les comprendre, à incorporer à leurs propres conceptions (1).

Des deux termes sanscrits qui servent principalement à désigner l' « Arbre du Monde », l'un, *nyagrodha*, donne lieu à une remarque intéressante sous le même rapport, car il signifie littéralement « croissant vers le bas », non pas seulement parce qu'une telle croissance est représentée en fait par celle des racines aériennes dans l'espèce d'arbre qui porte ce nom, mais aussi parce que, quand il s'agit de l'arbre symbolique, celui-ci est lui-même considéré comme inversé (2). C'est donc à cette position de l'arbre que se réfère proprement le nom de *nyagrodha*, tandis que l'autre désignation, celle d'*ashwattha*, paraît être, tout au moins à l'origine, celle de l'arbre droit, bien que la distinction n'ait pas toujours été faite aussi nettement par la suite ; ce mot *ashwattha* est interprété comme signifiant la « station du cheval » (*ashwa-stha*), celui-ci, qui est ici le symbole d'*Agni* ou du Soleil, ou de l'un et de l'autre tout à la fois, devant être considéré comme parvenu au terme de sa course et s'arrêtant quand l' « Axe du Monde » a été atteint (3). Nous rappellerons à ce propos que, dans diverses traditions, l'image du Soleil est aussi liée à celle de l'arbre d'une autre façon, car il y est représenté comme le fruit de l' « Arbre du Monde » ; il quitte son arbre au début d'un cycle et vient s'y reposer à la fin, de sorte que, dans ce cas encore, l'arbre est effectivement la « station du Soleil » (4).

1. L'assimilation de l'homme à un arbre, mais sans allusion à une position inversée de celui-ci, joue un assez grand rôle dans le rituel du Carbonarisme.
2. Cf. *Aitarêya Brahmana*, VII, 30 ; *Shatapatha Brâhmana*, XII, 2, 7, 3.
3. De même, suivant la tradition grecque, les aigles, autre symbole solaire, partis des extrémités de la terre, s'arrêtèrent à l'*Omphalos* de Delphes, représentant le " Centre du Monde ".
4. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, pp. 92-93. — Le caractère chinois dési-

Pour ce quit d'*Agni*, il y a encore quelque chose de plus : il est lui-mêmdentifié à l' « Arbre du Monde », d'où son nom de *Vanaspatu* « Seigneur des arbres » ; et cette identification, qui cone à l' « Arbre » axial une nature ignée, l'apparente visiblent au « Buisson ardent », qui, d'ailleurs, en tant que lieu support de manifestation de la Divinité, doit être conçu ai comme ayant une position « centrale ». Nous avons parlé écédemment de la « colonne de feu » ou de la « colonne deamée » d'*Agni* comme remplaçant, dans certains cas, l'ae ou le pilier comme représentation « axiale » ; la remarqueli vient d'être faite achève d'expliquer cette équivalence: de lui donner toute sa signification (1). M. Coomaraamy cite à ce sujet un passage du *Zohar* où l' « Arbre deic », qui y est d'ailleurs décrit comme « s'étendant d'en h vers le bas », donc comme inversé, est représenté commn « Arbre de Lumière », ce qui s'accorde entièrement avecette même identification ; et nous pouvons y ajouter une tre concordance tirée de la tradition islamique et qui n'espas moins remarquable. Dans la *Sûrat En-Nûr* (2), il parlé d'un « arbre béni », c'est-à-dire chargé d'influencesirituelles (3), qui n'est « ni oriental ni occidental », ce qui finit nettement sa position comme « centrale » ou « axiale ») ; et cet arbre est un olivier dont l'huile entretient la lurre d'une lampe ; cette lumière symbolise la Lumière d'*ah*, qui en réalité est *Allah* lui-même, car, ainsi qu'il est dit. début du même verset, « *Allah* est la Lumière des cieux et la terre ». Il est évident que, si l'arbre est ici un olivier, et à cause du pouvoir éclairant de l'huile qui

gnant le couchdu Soleil le représente se reposant sur son arbre à la fin du jour.

1. On peut rrquer que cette " colonne de feu " et cette " colonne de fumée " se retrent exactement dans celles qui guidèrent alternativement les Hébreux à sortie d'Egypte (*Exode*, XIV), et qui étaient d'ailleurs une manifestation a *Shekinah* ou de la " Présence divine ".

2. *Qorân*, XX 35.

3. Dans la Kale hébraïque, ces mêmes influences spirituelles sont symbolisées par laosée de lumière " qui émane de l' " Arbre de Vie ".

4. De même au sens le plus littéralement " géographique ", le Pôle n'est situé ni àrient ni à l'Occident.



en est tirée, donc de la nature ignée et lumineuse qui est en lui ; c'est donc bien, ici encore, l' « Arbre de Lumière » dont il vient d'être question. D'autre part, dans l'un au moins des textes hindous qui décrivent l'arbre inversé (1), celui-ci est expressément identifié à *Brahma* ; s'il l'est par ailleurs à *Agni* il n'y a là aucune contradiction, car *Agni*, dans la tradition vêdique, n'est qu'un des noms et des aspects de *Brahma* ; dans le texte qorânique, c'est *Allah* sous l'aspect de la Lumière qui illumine tous les mondes (2) ; il serait assurément difficile de pousser plus loin la similitude, et nous avons encore là un exemple des plus frappants de l'accord unanime de toutes les traditions.

RENÉ GUÉNON.

1. *Maitri Upanishad*, VI, 4.

2. Cette Lumière est même, d'après la suite du texte, " lumière sur lumière ", donc une double lumière superposée, ce qui évoque la superposition des deux arbres dont nous avons parlé plus haut ; on retrouve encore là " une essence ", celle de la Lumière unique, et " deux natures ", celle d'en haut et celle d'en bas, ou le non-manifesté et le manifesté, auxquels correspondent respectivement la lumière cachée dans la nature de l'arbre et la lumière visible dans la flamme de la lampe, la première étant le " support " essentiel de la seconde.